

# LA RELACIÓN ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA EN EL LIBERALISMO IGUALITARISTA DE RAWLS Y DWORKIN: EL PROBLEMA DE LA FUERZA CATEGÓRICA \*

Martín Daguerre \*\*

*Universidad Nacional de La Plata (Argentina)*

**RESUMEN.** Un liberal igualitarista que vive en una sociedad *injusta*, ¿tiene razones para actuar políticamente con miras al establecimiento de instituciones justas? Tal como ha sostenido R. DWORKIN, una teoría que no ofrece estas razones, carece de fuerza categórica. A diferencia del problema de la estabilidad, que exige de las teorías razones para que uno respete las instituciones *justas* ya existentes, el problema de la fuerza categórica no ha recibido mayor atención, lo cual resulta paradójico si consideramos que las sociedades contemporáneas son mayormente injustas. En el trabajo se analizan las posiciones de J. RAWLS y del propio DWORKIN, y se concluye que su concepción del vínculo entre ética y política no permite dar razones a favor de la participación política en sociedades injustas.

**Palabras clave:** fuerza categórica, participación política, sociedad injusta, liberalismo igualitarista, RAWLS, DWORKIN.

**ABSTRACT.** Does a liberal egalitarian living in an unjust society have any reason to act politically with a view to establishing just institutions? As R. DWORKIN has claimed, a theory that fails to offer such reasons thereby lacks categorical force. In contrast to the question of stability, which requires theories to give reasons for individuals to respect already existent *just* institutions, the question of categorical force has not received much attention, which strikes as paradoxical if we take account of the fact that contemporary societies are mostly unjust. This paper analyzes the stances of RAWLS and DWORKIN himself in this connection, and concludes that their conception of the link between ethics and politics makes them unable to give reasons to support political participation in unjust societies.

**Keywords:** categorical force, political participation, unjust society, liberal egalitarianism, RAWLS, DWORKIN.

---

\* Fecha de recepción: 28 de marzo de 2008. Fecha de aceptación: 30 de abril de 2008.

Este trabajo forma parte de las investigaciones realizadas en el marco del proyecto «Equilibrio reflexivo, ética y teoría política republicanas», financiado por la Universidad Nacional de La Plata (H490) y por la Agencia Nacional para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología (PICT2006-01795). Agradezco las observaciones que me hicieron F. OVEJERO, V. COSTA, G. VIDIELLA y M.<sup>a</sup> J. BERTOMEU. Agradezco especialmente a J. ELGARTE, quien leyó varios borradores y contribuyó considerablemente a mejorarlos.

\*\* Docente cátedra de Ética, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

## 1. EL PROBLEMA DE JUSTIFICAR LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA EN SOCIEDADES INJUSTAS

Imagínese el lector en la siguiente situación: ha culminado con éxito una carrera universitaria, ha obtenido un trabajo bien pagado y estable, ha logrado consolidar una familia y le agrada su rutina diaria. Vive, sin embargo, en una sociedad en la que una parte considerable de la población es pobre, no pudiendo satisfacer sus necesidades básicas. El gobierno, ya sea por voluntad propia o por presión de quienes obtienen grandes ganancias de ese estado de cosas, no está dispuesto a tomar las medidas necesarias para modificar la situación, e incluso está presto a reprimir las movilizaciones tendentes a exigirle un cambio de rumbo, si éstas se vuelven suficientemente inconvenientes para sus propios fines o los de los sectores favorecidos por sus políticas. Supongamos, por último, que la pobreza no se debe a la extrema escasez de recursos de la sociedad, y que usted considera injustificada la presente distribución de los mismos, la cual admite enormes riquezas en un extremo, y la indigencia en el otro.

En este contexto, ¿hay razones para que usted se involucre en las protestas que encaren los peor situados, abandonando una rutina diaria que lo satisface, si considera que su aporte muy probablemente no modificará la situación actual, y que su posicionamiento público puede perjudicarlo laboralmente e incluso exponerlo a la represión por parte del gobierno?

El hecho de que constantemente sean los más afectados por la injusticia quienes afrontan casi en soledad la defensa de sus derechos básicos, siendo las más de las veces quienes menos recursos tienen para que su reclamo sea eficaz, parece indicar que la respuesta más frecuente a la anterior pregunta es «no, no tiene sentido arriesgar los logros personales en aras de una acción política prácticamente condenada al fracaso». Incluso llega a considerarse obvio que es el afectado quien debe asumir la defensa de sus derechos y nos encontramos con que grupos tan vulnerables como las mujeres pobres con hijos a cargo, deben asumir la confrontación con un gobierno que les da la espalda.

Una causa por la que algunos no se suman a la protesta de los perjudicados (sean pobres, homosexuales, extranjeros, mujeres, negros, enfermos de SIDA, etc.) puede ser la debilidad de su voluntad, es decir, la dificultad para tomar efectivamente el curso de acción que consideran deben tomar<sup>1</sup>. Pero no es éste el punto que me interesa analizar. Considero que muchos entienden que no hay razones normativas que obliguen a uno a poner en riesgo su bienestar individual (o familiar), en pos de apoyar reivindicaciones que, si bien se consideran justas, no tienen perspectivas de éxito. No se trata de que no logren actuar como consideran que deben hacerlo, sino de que no consideran que deban participar de las protestas.

El problema con esta posición es que si nos atenemos a ella, los pasos que nos lleven desde una sociedad injusta a una sociedad justa dependerán, o bien de puras

<sup>1</sup> La debilidad de la voluntad se da cuando se cumplen cinco condiciones: 1) tengo el deseo de hacer *x* (p. ej., solidarizarme activamente con la protesta de los pobres); 2) tengo el deseo de hacer *y* (p. ej., pasar confortablemente el día en mi casa); 3) creo que *x* e *y* son incompatibles; 4) creo que, habiendo considerado todos los factores, debo hacer *x*, y 5) hago *y*. Para esta definición, *vid.* ELSTER, 1997, p. 55.

contingencias (como la aparición de una figura carismática que vea en la política su ámbito de realización personal), o bien de la acción de quienes menos probabilidades tienen de llevarlos a cabo con éxito (de aquellos cuya situación es ya tan mala que no tienen nada que perder, pero que por lo mismo carecerán de los recursos necesarios para planear y financiar una acción exitosa).

Para quienes consideramos que políticas redistributivas como las implicadas por los planteos liberal-igualitarios son necesarias para volver justas a las actuales sociedades, el problema resulta crucial. Sin embargo, ha recibido escasísima atención, siendo la gran excepción R. DWORKIN. Quizá una de las razones de tal descuido sea el hecho de que un tema similar, el de la estabilidad, ha sido el foco de las modificaciones que RAWLS realizara a su *A Theory of Justice*, y de la crítica lanzada por los comunitaristas al liberalismo, especialmente al liberalismo igualitarista.

Una teoría es estable cuando los ciudadanos que viven bajo instituciones que adoptan los principios de la misma se ven normativamente motivados a cumplir con lo que ellas demandan<sup>2</sup>. Si se adopta, por ejemplo, el liberalismo político rawlsiano, un ciudadano de tal sociedad no debe encontrar razones normativas para modificar el sistema político en sus rasgos básicos, sino que, por el contrario, debe verse motivado a defenderlo.

Una teoría tiene fuerza categórica, en cambio, cuando los ciudadanos se ven motivados a actuar según los principios de la teoría, aun cuando las instituciones no están diseñadas en función de tal teoría. Quien resulta convencido por el ideal, encuentra razones que lo empujan a actuar a favor de su consolidación o logro.

La preocupación por la estabilidad se concentra en las razones que ofrece la teoría normativa al ciudadano para actuar a favor del sistema político que ella propone, *una vez que éste ha sido adoptado*. La preocupación por la fuerza categórica se concentra en las razones que la teoría normativa ofrece al ciudadano para actuar *a favor de su adopción*. Si la teoría es estable, sus partidarios actuarán en consecuencia cuando se hayan organizado en función de la misma. Si la teoría tiene fuerza categórica, sus partidarios actuarán en consecuencia para lograr organizarse en función de la misma. La estabilidad se logra cuando el ciudadano no tiene motivos normativos para violar las normas imperantes. Una teoría normativa tiene fuerza categórica cuando ofrece razones para que el ciudadano luche por el establecimiento de las normas que tal teoría considera justas. La exigencia de fuerza categórica es, pues, mayor que la exigencia de estabilidad.

Mientras J. RAWLS ha popularizado la cuestión de la estabilidad, al considerarla «fundamental para la filosofía política»<sup>3</sup>, R. DWORKIN ha sido, como señalé más arriba,

---

<sup>2</sup> Conviene dejar en claro que no estamos hablando de estabilidad en un sentido práctico. No se trata de pensar qué es lo que puede volver estable, por ejemplo, a la democracia argentina, teniendo en cuenta el peso de ciertos sectores económicos, el de los movimientos de desocupados, etc. Si fuese éste el problema, podríamos hacer consideraciones en torno a ciertos arreglos institucionales, cierto uso del poder coercitivo del Estado, etc. De lo que se trata aquí es de una estabilidad normativa. Una teoría normativa debe, ella misma, ofrecer razones que lleven a la defensa de las instituciones públicas, una vez que éstas se rigen por aquélla. La propuesta política ofrecida no debe dar razones para actuar en contra del mantenimiento de las mismas.

<sup>3</sup> RAWLS, 1993, p. 13. En ésta y en las siguientes citas de *Political Liberalism*, los números de página corresponden a la edición castellana: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

quien ha destacado la importancia de la cuestión de la fuerza categórica. En su *Foundations of Liberal Equality* señala:

«Si fuéramos estadistas puestos a la tarea de garantizar el más amplio acuerdo posible en torno de alguna teoría política que pudiera luego servir de base para un gobierno genuino y ampliamente consensuado, muy bien podríamos utilizar y defender, precisamente por esta razón, una concepción política. Pero de una teoría de la justicia necesitamos más que la mera promesa del consenso; necesitamos fuerza categórica. Los liberales insisten en que las decisiones políticas se toman partiendo de principios liberales ahora, antes incluso de que los principios liberales sean aceptados por todos, si es que alguna vez lo son»<sup>4</sup>.

El liberalismo puede superar el problema de la estabilidad demostrando que, en una sociedad justa, los ciudadanos vinculan de algún modo su concepción de vida buena con la justicia. En cambio, como intentaré argumentar, para superar la cuestión de la fuerza categórica los ciudadanos deberían establecer algún vínculo entre su concepción de la vida buena y la participación política en sociedades injustas, y es esto último lo que las posiciones de RAWLS y DWORKIN no logran hacer: su lectura de la relación entre ética y política no permite dar este paso.

## 2. EL PROBLEMA DE LA FUERZA CATEGÓRICA EN EL LIBERALISMO POLÍTICO DE RAWLS

R. DWORKIN ha destacado dos puntos que permiten definir claramente el problema que nos ocupa. En primer lugar, el liberalismo exige una conducta política que difiere marcadamente de la conducta que consideramos correcta en los asuntos cotidianos<sup>5</sup>. En segundo lugar, exige esa conducta ahora, antes de que el liberalismo se haya institucionalizado.

De modo que el liberalismo necesita conciliar la ética con la política, ya que exigen diferentes conductas, y la conciliación debe dar lugar a que las exigencias políticas justifiquen la promoción del liberalismo incluso en condiciones adversas.

Según DWORKIN, dos son las estrategias liberales a seguir para conciliar ética y política, otorgándole fuerza categórica al liberalismo. Una es la estrategia de la discontinuidad, cuya mejor defensa, siempre según DWORKIN, es la que ha realizado RAWLS. La otra es la estrategia de la continuidad, sostenida por el propio DWORKIN.

La estrategia de la discontinuidad entre ética y política tiene la siguiente forma:

«Ambas perspectivas son compatibles porque la segunda, la política, es, en un sentido especial pero importante, *artificial*, una construcción social cuyo propósito es precisamente proporcionar una perspectiva que nadie necesita ver como la aplicación del grueso de sus convicciones éticas a las decisiones políticas, de modo que gentes con perspectivas personales distintas y en conflicto puedan abrazarla conjuntamente»<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> DWORKIN, 1990a, p. 70. En ésta y en las siguientes citas de *Foundations of Liberal Equality*, los números de página corresponden a la edición castellana: *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993.

<sup>5</sup> «Nuestra perspectiva *personal* es todo lo que no es la perspectiva política liberal: no somos neutrales e imparciales en la vida cotidiana, sino que estamos comprometidos y vinculados (...). Debo decir que esto no es sólo el modo de ser nuestro. Es como queremos ser, la perspectiva personal que consideramos correcta, la ética que admiramos» (DWORKIN, 1990a, pp. 55-56).

<sup>6</sup> DWORKIN, 1990a, p. 59.

En el caso de la teoría de RAWLS, los principios institucionales definitorios de la justicia como equidad no sólo no deben verse como derivados de una ética particular (reciben una fundamentación independiente, política), sino que ya están implícitos o latentes en la cultura pública de una sociedad democrática. Para DWORKIN, este es el supuesto en el que RAWLS se apoya para sostener que su teoría posee fuerza categórica. Puestos a reflexionar sobre nuestras actuales convicciones políticas, veríamos que sólo adquieren coherencia en el formato que le da la justicia como equidad. Puesto que son convicciones que, implícita o explícitamente, ya sostenemos, tenemos motivos para asignarles un lugar en nuestras concepciones comprensivas. Así, cada uno les dará lugar, conformándose, entonces, un consenso entrecruzado sobre tales principios políticos.

En realidad, RAWLS da varios argumentos que permiten esperar que los ciudadanos le otorguen a los principios que constituyen la justicia como equidad un lugar en su concepción comprensiva. En primer lugar, señala que los valores políticos son valores importantes, en la medida en que establecen las pautas de convivencia (a diferencia de, por ejemplo, valores deportivos), razón por la cual, si nos parecen correctos, tenemos motivos para sostenerlos pese al conflicto interno que generen en nuestra particular concepción comprensiva.

A esto agrega que la historia nos ha dado muestras de muchas doctrinas comprensivas, esto es, de muchas formas de generar una congruencia entre los principios de justicia y las doctrinas más amplias. Supongo que el argumento, para que complementa a la primera razón, debería rezar como sigue: dado que los valores políticos son importantes, el hecho de que exista una interpretación de, por ejemplo, el catolicismo, que lo vuelva compatible con los mismos, es una razón a favor de esa interpretación. Como de hecho existen esas interpretaciones<sup>7</sup>, tenemos razones para pensar que el consenso entrecruzado puede darse<sup>8</sup>.

Por último, RAWLS destaca, al igual que en *A Theory of Justice*, el bien que constituye la propia sociedad, porque en ella ejercitamos nuestras dos facultades morales, porque garantiza la satisfacción de las necesidades fundamentales de cada ciudadano (garantiza derechos, oportunidades, etc.), y porque cuando compartimos un objetivo final, la participación en su búsqueda, y el consiguiente logro, se vive como un bien. RAWLS concluirá que:

«El que haya bienes intrínsecamente significativos en el interior de la vida política significa que la concepción política puede atraerse nuestra adhesión inicial de un modo más

---

<sup>7</sup> Th. HILL, Jr. sugiere que podemos tomar a *A Theory of Justice* como una interpretación del liberalismo kantiano que nos permite formar parte del consenso entrecruzado perseguido en *El liberalismo político*. Vid. HILL, 2000, pp. 258-259.

<sup>8</sup> De este modo tiene sentido un aspecto de la argumentación de RAWLS que B. BARRY considera insostenible. Según este autor, «RAWLS, al igual que otros que simpatizan con su proyecto, tienden a sugerir que se habrá realizado un progreso importante si se puede mostrar que hay una versión de cada «concepción comprensiva» que pueda hacerse cuadrar (más o menos bien) con los principios de justicia. Pero esto sólo sería significativo si hubiera alguna buena razón para atribuir a tal interpretación una ventaja competitiva simplemente en virtud de su compatibilidad con los principios rawlsianos» [BARRY, 1995, pp. 911-912 (la traducción es mía)]. Sucede que precisamente existe esa buena razón. El ideal político liberal expresa valores que consideramos muy importantes (al menos se supone que es así para los miembros de sociedades con una asentada tradición democrática), razón por la cual una interpretación de nuestra doctrina comprensiva que les dé lugar será, posiblemente, de mayor peso que otra que choque con los mismos.

profundo, independientemente de cuáles sean nuestras visiones comprensivas y antes de que éstas entren en conflicto. Cuando aparezcan los conflictos, la concepción política tendrá más posibilidades de sostenerse a sí misma y de modelar las doctrinas comprensivas e imponerles sus límites»<sup>9</sup>.

Todas éstas serían razones para actuar de acuerdo con lo que manda una sociedad bien ordenada. En resumen, esta sociedad genera un sentido de la justicia; a su vez, los valores políticos son valores muy importantes, por lo que resulta difícil que ante un conflicto entre ellos y nuestros demás valores, pasen sin problemas a un segundo plano; contamos, además, con interpretaciones de las concepciones comprensivas que apoyan tales principios, por lo que el conflicto podría resolverse apelando a ellas; y finalmente, tal sociedad constituye un bien en sí mismo. Todas estas razones pueden darse un sujeto para aceptar darle prioridad a la justicia por sobre sus otros valores.

De modo que si bien la política recibe una fundamentación independiente de la ética, por lo que puede considerársela en discontinuidad con la misma, cada ciudadano tiene motivos para asignarle un lugar dentro de su concepción comprensiva.

La crítica de DWORKIN es la siguiente:

«Ningún conjunto de principios políticos construido por un filósofo puede cuadrar perfectamente con todas las partes de las tradiciones y de la historia de una comunidad política porque, como RAWLS mismo no puede menos de reconocer, la historia de toda comunidad incluye tanto la controversia como la tradición»<sup>10</sup>.

Sin embargo, es un error apoyar en la latencia la respuesta al problema de la fuerza categórica. El que los principios estén latentes permite esperar el convencimiento de los ciudadanos, pero no reside allí la respuesta a cómo se pasa del convencimiento individual a la acción que institucionalice los principios. Las personas no se guiarían por los principios de justicia en cualquier circunstancia:

«En la medida en que somos razonables, estamos dispuestos a construir el marco del mundo social público, un marco del que resulta razonable esperar que será aceptado por todo el mundo y dentro del cual todos podrán actuar, *en el bien entendido de que se puede confiar en que todos harán lo mismo. Si no podemos confiar en ello, entonces podría ser irracional o autoinmolatorio actuar a partir de esos principios. Sin un mundo público establecido, lo razonable puede mantenerse en suspenso, quedando por mucho abandonados a lo racional, aun cuando lo razonable no deja nunca de vincular in foro interno, por usar la expresión de HOBBS*»<sup>11</sup>.

Obsérvese que todos los argumentos de RAWLS son a favor de demostrar el vínculo que puede esperarse entre ética y política, en el marco de una sociedad justa. De aquí que considere que tales argumentos permiten sostener la estabilidad del liberalismo político. Si en la sociedad en la que desarrollamos nuestras vidas, las instituciones básicas se rigen por los principios de justicia, generando en los ciudadanos un sentido de justicia que lleva a que estén dispuestos a respetar tales instituciones, tenemos entonces fuertes razones para adoptar un comportamiento similar, modificando, de ser necesario, los aspectos de nuestra ética que choquen con los principios de justicia. Pero si los principios sólo están latentes, y no rigen las instituciones básicas (lo cual es

<sup>9</sup> RAWLS, 1993, p. 241.

<sup>10</sup> DWORKIN, 1990a, p. 81.

<sup>11</sup> RAWLS, 1993, p. 84 (las cursivas son mías).



así, por definición, en una sociedad injusta), sería irracional o autoinmolatorio actuar a partir de esos principios.

Precisamente porque la latencia no da fuerza categórica, RAWLS tiene que apelar al desarrollo histórico contingente, punto éste que una teoría debería evitar, y para lo cual requiere fuerza categórica.

RAWLS muestra cómo puede llegarse a un consenso entrecruzado, pasando previamente por un consenso constitucional. ¿Pero cómo se logra éste?

«Supongamos —dirá— que en un determinado momento, a causa de contingencias y acontecimientos históricos varios, acaban aceptándose determinados principios liberales de justicia como un mero *modus vivendi* e incorporándose a las instituciones políticas existentes»<sup>12</sup>.

Establecidos de manera fortuita, los principios liberales permiten la generación de virtudes cooperativas no existentes a la hora de la adopción de los principios. Se llega así, con el tiempo<sup>13</sup>, a un consenso entrecruzado en el que «la concepción política se afirma como concepción moral, y los ciudadanos están dispuestos a actuar de acuerdo con ella fundándose en razones morales»<sup>14</sup>.

Queda claro que la realización de la concepción normativa rawlsiana depende, entonces, de ciertas contingencias. Podemos aceptar que el surgimiento del liberalismo político no es imposible, y que genera, a medida que permanece, un sentido de justicia que lo vuelve estable. Pero la teoría rawlsiana queda muy debilitada por su desarrollo inverso. Como las virtudes requeridas para la estabilidad liberal son producto de la sostenida influencia de las instituciones liberales, el logro de éstas no puede depender de aquéllas; de modo que termina dependiendo de una serie de contingencias absolutamente fortuitas.

Volviendo sobre la crítica que DWORKIN le hace a RAWLS, ante la inevitable controversia que se dará entre distintas teorías que pretenden dar coherencia a los principios latentes en la sociedad, DWORKIN destaca que un juez o senador

«no puede preguntar cuál de las dos teorías generales de la justicia (...) proporciona la interpretación más justa de la historia de su comunidad, porque para ello necesitaría otra teoría de la justicia, más abstracta, que le ayudara a dirimir esta cuestión, y así sucesivamente, remontándose a niveles cada vez más elevados. En algún momento tenemos que confiar en lo que (según creemos) es *verdadero* respecto de la justicia para poder decidir qué interpretación de nuestras propias tradiciones (...) es mejor»<sup>15</sup>.

De modo que, para evitar tener que recurrir a la pura contingencia, una teoría de la justicia debe anclarse en algunas ideas que consideramos verdaderas<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> RAWLS: 1993, p. 191.

<sup>13</sup> «Las instituciones políticas básicas que incorporan esos principios y la forma de razón pública que se revela en su aplicación —cuando funciona efectiva y exitosamente durante un periodo sostenido de tiempo (como estoy suponiendo aquí)— tienden a estimular las virtudes cooperativas de la vida política» (RAWLS, 1993, p. 195). «Gradualmente, a medida que se va manteniendo el éxito de la cooperación política, los ciudadanos ganan en confianza mutua» (p. 201).

<sup>14</sup> RAWLS, 1993, p. 201. Para mayores precisiones con respecto a RAWLS, son interesantes sus reflexiones acerca del valor intrínseco de la sociedad en RAWLS, 1993, pp. 235-241 y en RAWLS, 2001, pp. 383-388.

<sup>15</sup> DWORKIN, 1990a, p. 83.

<sup>16</sup> Tal es la posición de RAWLS en *A Theory of Justice*. Allí sostiene que «para realizar nuestra naturaleza no tenemos más alternativa que disponernos a preservar nuestro sentido de justicia como rector de nuestros

### 3. EL PROBLEMA DE LA FUERZA CATEGÓRICA EN LA POSICIÓN DE DWORKIN

Según DWORKIN, la fuerza del liberalismo se debe a que es la política propia de una ética, la del desafío. Si admitimos que la ética del desafío es la que mejor se corresponde con nuestras convicciones, tendremos razones, sostiene DWORKIN, para luchar hoy mismo, aun en una sociedad injusta, por el establecimiento de un liberalismo igualitarista.

Sin embargo, como veremos, el tipo y grado de injusticia que se da en una sociedad es determinante a la hora de analizar la fuerza categórica generada por la ética del desafío. Así como RAWLS considera que su teoría tiene fuerza no sólo en una sociedad absolutamente justa, sino también en una sociedad bastante justa, en el caso de la teoría de DWORKIN podemos decir que tiene fuerza tanto en una sociedad justa como en una injusta, siempre y cuando las injusticias no sean la norma, sino que se den en un marco de actitudes como la de una preocupación igual por todos los miembros de la sociedad. Así, si admitimos que tal marco no se da, la ética del desafío no nos guiará hacia la conformación del mismo, y por lo tanto nuevamente nos encontraremos frente a una teoría sin fuerza categórica.

#### 3.1. La ética del desafío y su vínculo con la justicia

La ética del desafío en la que DWORKIN ha terminado apoyándose para fundamentar su liberalismo es una concepción de la buena vida basada en la idea del reto. Tal modelo ético considera que la vida tiene el valor inherente de un ejercicio ejecutado con destreza. En oposición a la que llama *ética del impacto*, según la cual el valor de una vida vendría dado por sus consecuencias para el resto del mundo (como pueden tenerlas una obra de arte, un logro científico o conquistas sociales), la ética del desafío puede ilustrarse con la imagen de alguien que realiza un complicado salto ornamental; esta persona ha superado un gran desafío, por lo que se siente realizada, más allá de que una vez terminado el salto nada haya cambiado en el mundo. La ética del desafío no niega que la vida de un revolucionario, en el ámbito que sea, pueda ser una vida buena; pero no lo será tanto por su impacto en el mundo, como por el desafío que superó.

---

otros fines (...) este sentimiento revela lo que la persona es, y comprometerlo no equivale a lograr el reinado libre del yo, sino a ceder paso a las contingencias y accidentes del mundo» [RAWLS, 1999, p. 503 (la traducción es mía)]. De modo que es en virtud de nuestra verdadera naturaleza que los principios de justicia deben tener prioridad frente a otros deseos que podamos tener. Sin embargo, RAWLS matiza de tal modo la exigencia de darle prioridad a los principios de justicia, que su teoría, aun cuando se apoya en una concepción de la naturaleza humana que considera verdadera, pierde fuerza categórica. Afirma, por ejemplo que «también es cierto que será racional para cada persona actuar según los principios de justicia sólo en el supuesto de que, en general, los demás también reconozcan estos principios y los pongan similarmente en práctica» [RAWLS, 1999, pp. 382-383 (la traducción y las cursivas son mías)]. En *El liberalismo político* RAWLS ya no apela a la interpretación kantiana de la justicia como equidad. Como el título lo indica, su liberalismo será estrictamente político, por lo que la autonomía tendrá un valor político, no ético. Así, si bien RAWLS continuará con la defensa de la autonomía, la prioridad de la misma como valor personal para toda una vida quedará sujeta a la evaluación de cada individuo, desde su propia teoría comprensiva.



DWORKIN entiende que la ética del desafío es la que mejor interpreta y da coherencia a las convicciones éticas que la mayoría ya tiene. No es mi intención evaluar esta pretensión, sino determinar si efectivamente el liberalismo igualitarista logra fuerza categórica en el supuesto de que los ciudadanos acepten la ética del desafío.

El filósofo norteamericano considera que toda persona dedicada a definir su desafío, a establecer cuál será su proyecto de buena vida, acabará tomando algunas circunstancias como limitaciones y otras como parámetros, ya sea consciente o inconscientemente. Son limitaciones aquellas circunstancias que dificultan de alguna manera la superación del desafío; si asumo que mi desafío pasa por lograr un excelente dominio de diversos instrumentos de viento, mis dificultades respiratorias formarán parte de las circunstancias que limitan su superación. Son parámetros, en cambio, aquellas circunstancias a partir de las cuales determino mi proyecto; si defino el desafío en función de mis dificultades respiratorias, y entonces, en vez de dedicarme a los instrumentos de viento, me dedico a la pintura, tales problemas respiratorios habrán funcionado como parámetros, antes que como limitaciones. Podemos ver, por los ejemplos, que la circunstancia que para alguien es una limitación, para otro puede ser un parámetro.

El punto importante, para lo que nos ocupa, es que algunos de esos parámetros son, para DWORKIN, normativos:

«Definen nuestra situación ética, no en los términos de nuestra actual situación, sino en términos de cuál debería ser nuestra situación. En otras palabras: acaso nuestras vidas vayan por mal camino no porque no queramos o no seamos propiamente capaces de responder a las circunstancias que nos rodean, sino porque nos rodean unas circunstancias inadecuadas»<sup>17</sup>.

La ausencia de circunstancias adecuadas impide que nuestra vida sea todo lo buena que podría haber sido bajo las circunstancias con las que deberíamos haber podido contar. Así, una vida interrumpida por la muerte a temprana edad no pudo ser todo lo buena que podría haber sido, más allá de cuál haya sido el desafío. Cuando pensamos nuestro desafío, lo hacemos suponiendo una esperanza de vida normal, por lo que no dudamos en ver en la muerte de un niño una vida frustrada, que no contó con un parámetro con el que se debe contar para poder llevar adelante una vida buena.

DWORKIN distingue, además, entre parámetros normativos duros y blandos:

«Los parámetros duros fijan las condiciones esenciales: la violación de esos parámetros representa una quiebra total, independientemente del éxito cosechado en otros aspectos (...). Los parámetros blandos son aquellos aspectos de la tarea cuya violación reduce el valor del ejercicio, pero no lo aniquila»<sup>18</sup>.

Si bien la muerte temprana afecta la bondad de una vida, ejemplos como el de Mozart permiten concluir que no anula toda bondad de esa vida. Podría haber sido mejor, pero la violación del parámetro no aniquiló todo valor de esa vida. Según DWORKIN «para la mayoría de nosotros, al menos, los parámetros que definen el éxito en la vida son todos blandos»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> DWORKIN, 1990a, pp. 131-132.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 133.

El vínculo entre la ética del desafío y la política vendrá dado por el hecho de que, para DWORKIN, la justicia debe considerarse un parámetro normativo. Cuando nos abocamos a definir nuestro proyecto de vida, sabemos que el mismo requerirá cierta cantidad de recursos. ¿Está bien que seleccionemos un desafío para el cual sabemos que necesitaremos recursos que no nos corresponden en justicia? Sostener tal posición implicaría caer en una contradicción normativa: estaríamos diciendo que debemos superar un desafío mediante recursos que no debemos poseer. Para DWORKIN

«[n]o tiene sentido decir que lo adecuado es que la gente reciba sólo la parte de recursos que le corresponde en justicia, para luego añadir que las circunstancias que deberíamos considerar adecuadas, a la hora de decidir cómo vivir bien, pueden ser circunstancias injustas. No sirve decir que en la primera cláusula nos estamos refiriendo a la adecuación moral y en la segunda a la adecuación ética, porque el concepto de parámetros normativos es insensible a esta distinción. Hasta donde sea posible, estamos obligados a estipular los parámetros de recursos de una vida bien vivida de manera tal que respeten nuestro sentido de la justicia»<sup>20</sup>.

Si, entonces, la distribución justa de recursos es un parámetro normativo, aquellos que reciban menos de lo que les corresponde en justicia se encontrarán en una situación similar a la de quien tiene una menor esperanza de vida: no contarán con las circunstancias adecuadas para llevar la mejor vida que puedan llevar.

¿Qué sucede con el que recibe más recursos de los que le corresponden en justicia? ¿En qué medida la injusticia lo afecta? Según DWORKIN, si admitimos que la justicia es un parámetro normativo, no queremos vivir una vida con más recursos de los que nos correspondan. Así, si somos los beneficiarios de un reparto injusto de los recursos sociales, podemos intentar vivir sólo con la parte que nos corresponda y dedicar el resto a la caridad. Pero cuál es la parte que nos corresponde no es una cuestión que pueda dirimir un individuo, sino un conjunto de instituciones. Podemos, también, dedicarnos a la militancia política, con el fin de eliminar la injusticia, «pero lo más probable es que no consigamos hacer el bien en una proporción apreciable, y esto, a su vez, hace nuestra vida peor porque un fracaso de la comunidad es un fracaso nuestro también»<sup>21</sup>. En «La comunidad liberal» señala:

«Una vida totalmente dedicada a la reducción de la injusticia, en la medida de lo posible, se vería afectada de igual manera. Cuando en una sociedad la injusticia es substancial y penetrante, cualquier ciudadano individual que acepta una responsabilidad personal hacia la comunidad, en el sentido de hacer lo que está a su alcance para reformarla, terminará negándose a sí mismo proyectos y vínculos personales así como frivolidades y placeres, esenciales para llevar una vida decente y gratificante»<sup>22</sup>.

De modo que la injusticia afecta nuestras vidas, más allá de que pertenezcamos al sector que recibe menos de lo que le corresponde o al sector que recibe más. Pero como destaqué antes, para DWORKIN todos los parámetros son blandos, por lo que, si bien la injusticia afecta a cualquier vida, no anula necesariamente todo su valor:

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 139. Luego volveré sobre esta idea de que el fracaso de la comunidad implica un fracaso individual.

<sup>22</sup> DWORKIN, 1989, p. 183. En ésta y en las siguientes citas de «Liberal Community», los números de página corresponden a la edición castellana: *La comunidad liberal*, Santafé de Bogotá, Universidad de los Andes-Siglo del Hombre Editores, 1996.

«Aunque alguien aupado a una riqueza injusta no pueda tener un éxito completo enfrentándose al reto apropiado, que es vivir una vida adecuada en una comunidad justa, no por ello su vida deja automáticamente de tener valor alguno. Podría ser una vida muy buena»<sup>23</sup>.

Aunque DWORKIN considera que estos casos son excepcionales, no por ello deja de admitir su posibilidad.

Repasemos, entonces, el argumento de DWORKIN. La vida buena consiste en la superación con destreza de un desafío autoimpuesto. Ahora bien, a la hora de determinar el desafío al que nos enfrentaremos, corresponde tener en cuenta cuál es la cantidad de recursos que nos corresponden en justicia. Cuando la comunidad en la que vivimos es injusta, nos priva de un parámetro normativo para nuestra vida buena. Por lo tanto, el fracaso político tiene repercusiones sobre los logros éticos de las personas. Y el ciudadano no puede eludir por ningún medio el impacto sobre su vida del fracaso político de la comunidad. Vivir en una sociedad injusta afecta inevitablemente nuestras vidas, más allá de cuál sea nuestra conducta. A tal punto está integrada nuestra vida con la de la comunidad. Según DWORKIN, «esta fusión de moral política e interés crítico»<sup>24</sup> individual constituye el verdadero núcleo del republicanismo cívico, la importante manera como los ciudadanos deberían unir sus intereses y su personalidad a la comunidad política»<sup>25</sup>.

Es necesario aclarar que, si bien la participación política en una sociedad injusta difícilmente modifique la situación social, esto no nos lleva, desde el planteo de DWORKIN, a recluirnos en la esfera privada, pues allí seguirá afectándonos la injusticia, más allá de que no seamos nosotros los más afectados. El punto es que una sociedad injusta afecta inevitablemente nuestras vidas. De aquí que siempre tendremos un interés en que la sociedad sea justa, razón por la cual la postura normativa de DWORKIN parece tener fuerza categórica.

### 3.2. Mera comunidad y verdadera comunidad

Parecería, entonces, que el planteo normativo de DWORKIN ofrece razones para actuar a favor de una sociedad justa, incluso si nos encontramos en una sociedad injusta. Efectivamente, si consideramos que la ética del desafío es la que mejor describe en qué consiste el valor de una vida, y admitimos el argumento de DWORKIN según el cual la justicia es un parámetro normativo para todo desafío, entonces existirá una motivación personal constante por lograr superar las injusticias que impiden contar con las circunstancias adecuadas para la mejor superación de nuestro desafío.

En el caso de RAWLS, el actuar de una manera plenamente autónoma, esto es, siguiendo los principios de la justicia como equidad, se justificaba en el marco de una

<sup>23</sup> DWORKIN, 1990a, pp. 139-40.

<sup>24</sup> DWORKIN realiza una distinción entre el bienestar crítico y el bienestar volitivo: «El bienestar volitivo de alguien resulta mejorado —y precisamente por esa razón— cuando tiene o consigue lo que, de hecho, desea. Su bienestar crítico resulta mejorado por tener o por conseguir lo que *debería* desear, es decir, los logros o experiencias *no* querer los cuales haría su vida peor» (1990, pp. 97-98). La ética se identifica con el aspecto crítico de nuestro bienestar.

<sup>25</sup> DWORKIN, 1989, p. 179.

sociedad justa, en la que era esperable un comportamiento recíproco por parte de nuestros conciudadanos; pero en una sociedad injusta, donde la razonabilidad no tiene su lugar, resulta pertinente supeditarnos a nuestra racionalidad, esto es, a la persecución de nuestra concepción del bien, por lo que el establecimiento de una sociedad liberal queda supeditado a acontecimientos no vinculados con la teoría.

En el caso de DWORKIN, por el contrario, la injusticia afecta ineludiblemente nuestros intereses éticos. No podemos lograr una vida buena mediante logros personales que resulten inmunes a la injusticia social. De modo que siempre tendremos razones para luchar contra la misma. Así, el éxito o fracaso de nuestras vidas estarán ligados al éxito o fracaso de la vida de la comunidad. En este sentido DWORKIN considera que nuestras vidas están integradas a la vida de la comunidad.

Ahora bien, según DWORKIN,

«[L]a integración (...) supone que la unidad de agencia apropiada para algunas acciones que afectan el bienestar de un individuo, no es el propio individuo, sino cierta comunidad a la cual éste pertenece. Y pertenece a dicha unidad de agencia de manera *ética*: participa en el éxito o fracaso de actos o logros que bien pueden ser totalmente independientes de cualquier cosa que él, considerado como individuo, haya hecho»<sup>26</sup>.

Para que pueda darse esta integración ética, esto es, para que la injusticia de una comunidad afecte mi vida buena, deberán darse ciertas condiciones.

En «La comunidad liberal» destacan tres condiciones con las que debe cumplir una comunidad para que uno pueda sentirse integrado a la misma, al modo como un flautista puede sentirse integrado a una orquesta. En primer lugar, «la agencia colectiva presupone actos denominados socialmente como colectivos»<sup>27</sup>. Así, un concierto no es un acto individual, sino que se considera un acto colectivo, y en el plano político una declaración de guerra o un régimen impositivo no se consideran actos individuales, sino decisiones nacionales.

En segundo lugar, «los actos individuales que constituyen actos colectivos son concertados. Se llevan a cabo conscientemente, como contribución al acto colectivo, y no como actos aislados que coinciden de alguna manera»<sup>28</sup>. Si resulta que casualmente un grupo de músicos se encuentran tocando la misma obra en una habitación, no por ello estarán dando un concierto; se requiere para ello que tengan la intención de hacerlo cooperativamente, como orquesta. En el plano político, si el Poder Legislativo toma decisiones de carácter nacional, se debe a que sus miembros actúan conscientemente según pautas institucionales que transforman sus acciones individuales en un acto colectivo.

Por último, «la composición de la comunidad —quién es tratado como miembro de ella— se define por sus actos colectivos»<sup>29</sup>. Dado que la razón de ser de una orquesta es la producción de música, sus integrantes son músicos. En el caso de una comunidad política, serán sus ciudadanos aquellos que toman parte en las decisiones de la misma y que se ven directamente afectados por tales decisiones.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 168.

Tales prácticas y actitudes sociales son condiciones necesarias para la conformación de una comunidad. Sólo si una comunidad tal se ha constituido, puede darse la integración, esto es, puede alguien sentir que la injusticia social afecta su bienestar personal, más allá de la cantidad de recursos que posea.

Si el análisis de DWORKIN finalizase aquí, no habría dudas de que su propuesta posee fuerza categórica. Los Estados democráticos cumplen con las características que se requieren para formar una comunidad, por lo que puedo sentir mi vida integrada al Estado del que soy ciudadano. Y si mi vida está integrada, tendré razones para intentar revertir toda posible situación de injusticia. Dicho de otro modo, la ética del desafío me lleva a comprender que mi éxito personal está atado a la justicia de la comunidad; esto, siempre y cuando exista tal comunidad. Pues bien, los Estados son efectivamente comunidades, por lo que tendremos razones personales para luchar a favor de la justicia en el marco del Estado nacional al que pertenezcamos.

Sin embargo, DWORKIN razonablemente advierte que no basta con que un Estado tenga los rasgos necesarios para ser una comunidad, para que sus ciudadanos sean republicanos integrados:

«De mi afirmación de que la integración ética sólo es posible cuando las prácticas sociales crean el trasfondo conceptual necesario, no se llega, desde luego, a la afirmación de que la integración ética es obligatoria, ni siquiera defendible, en todas las ocasiones en que se crea tal trasfondo. Nadie debería creer que sus propios intereses críticos están ligados a los de una comunidad que no lo reconoce como miembro igual o que le niega los derechos humanos básicos, por ejemplo»<sup>30</sup>.

De modo que para que la integración pueda efectivamente darse, y para que la ética del desafío pueda otorgar fuerza categórica al liberalismo de DWORKIN, es necesario ir más allá de las condiciones para que se dé una mera comunidad (*bare community*). Debemos determinar cuáles son las condiciones adicionales que hacen que una mera comunidad se constituya en una verdadera comunidad (*true community*), esto es, en una comunidad que dé lugar a la integración ética de sus ciudadanos. Tal punto es desarrollado por DWORKIN en *Law's Empire*.

En dicha obra señala que

«[t]enemos el deber de honrar las responsabilidades que nos caben bajo prácticas sociales que definen grupos y atribuyen responsabilidades especiales a los miembros, pero este deber natural sólo rige cuando se cumplen o se mantienen ciertas condiciones adicionales»<sup>31</sup>.

Entre estas condiciones, DWORKIN le otorga un lugar destacado a la reciprocidad. Haciendo una analogía con la relación de amistad, sostiene que, así como no puedo ser amigo de alguien que no sienta un interés por mí similar al que yo siento por él, y que no esté dispuesto a hacer por mí el tipo de sacrificios que yo estoy dispuesto a hacer por él, lo mismo ocurre en la relación de conciudadanía. No se trata, para DWORKIN, de que los conciudadanos deban coincidir en la aceptación de una concepción detallada de cuáles deben ser sus responsabilidades, sino que basta un sentido general y difuso de las mismas.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 174n.

<sup>31</sup> DWORKIN, 1986, p. 198 (la traducción es mía).

A la condición de reciprocidad DWORKIN agrega otras cuatro: los miembros «deben considerar las obligaciones del grupo como *especiales*, de aplicación específica al interior del mismo»<sup>32</sup>; «deben aceptar que estas responsabilidades son *personales*: que van directamente desde cada miembro hacia cada uno de los demás miembros»<sup>33</sup>; «deben considerar que estas responsabilidades emanan de una responsabilidad más general que cada uno tiene de preocuparse por el bienestar de otros miembros del grupo»<sup>34</sup>; «deben suponer que las prácticas del grupo muestran no sólo una preocupación, sino una preocupación igual por todos los miembros»<sup>35</sup>.

Cuando se cumplen todas estas condiciones, la mera comunidad se transforma en una verdadera comunidad, en una asociación política fraterna.

### 3.3. La participación política en una sociedad injusta

Para DWORKIN, el que una comunidad sea una verdadera comunidad no implica que sea una comunidad justa. Un colectivo de ciudadanos con las actitudes correspondientes a una verdadera comunidad puede sostener una visión errónea de lo que exige la igualdad o la libertad<sup>36</sup>. Sin embargo, si una comunidad es una verdadera comunidad, entonces, para DWORKIN, tenemos tanto la obligación *prima facie* de obedecer sus leyes, incluso las que nos parecen injustas<sup>37</sup>, como de luchar por la modificación de todos los aspectos de la comunidad que nos parecen injustos. La relación de fraternidad justifica la obediencia a las leyes y, en virtud de que permite la integración ética, justifica la lucha por superar las injusticias.

Parecería, entonces, que el planteo de DWORKIN justifica la participación política aun en una sociedad injusta. El filósofo norteamericano ofrece la siguiente imagen de la comunidad de ciudadanos integrados:

«Un ciudadano integrado acepta que el valor de su propia vida depende del éxito de su comunidad al tratar a todos sus miembros de manera igual. Supongamos que este sentir es público y transparente: todos los miembros entienden que todos los demás comparten esta actitud. Entonces, la comunidad tendrá una fuente importante de estabilidad y legitimidad incluso a pesar de que sus miembros estén en claro desacuerdo sobre lo que es la justicia.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 199 (la traducción es mía).

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 199 (la traducción es mía).

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 200 (la traducción es mía).

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 200 (la traducción es mía). En su defensa de la concepción comunal de democracia, DWORKIN ofrece más precisiones, distinguiendo la unidad de responsabilidad de la unidad de juicio. Así, en su concepción de la democracia, tiene sentido que haya una unidad de responsabilidad colectiva, pero la unidad de juicio nunca deja de ser individual. Para estas precisiones, *vid.* DWORKIN, 1990b y 1995.

<sup>36</sup> De modo más general, DWORKIN señala: «No puedo asegurar, desde luego, que una sociedad de individuos integrados será inevitablemente más justa que una comunidad no integrada. La injusticia es el resultado de muchos más factores —de fallas de energía o industria, de debilidades de la voluntad o errores filosóficos—» (1989, p. 179).

<sup>37</sup> No es mi interés analizar aquí la corrección de los argumentos de DWORKIN en relación a este punto, esto es, al modo en que una verdadera comunidad justifica las obligaciones políticas, más allá de que hayamos dado nuestro consentimiento o no a las leyes que tal comunidad sanciona. Para la discusión de este punto, *vid.* el artículo de L. GREEN, «Associative Obligations and the State», y la respuesta de DWORKIN («Ronald Dworkin Replies»), en donde relativiza la idea de que tenemos una obligación *prima facie*, ambos publicados en BURLEY, 2004.



Compartirán ellos un modo de entender que la política es un proyecto conjunto en un sentido especialmente marcado: que todos, sin que importen nivel económico ni convicción, tienen un interés personal (...) en la justicia, no solo para sí mismos, sino también para todos los demás»<sup>38</sup>.

De modo que la injusticia no anula la justificación del compromiso político de los ciudadanos, como sí sucedía con la postura de RAWLS.

DWORKIN entiende que la diferencia entre una persona motivada por su sentido de la justicia y una integrada a la comunidad pasa por el hecho de que la primera

«votará, trabajará y cabildeará tan sólo por las decisiones políticas que cree imperativas para la justicia. Sin embargo, establecerá una clara línea divisoria entre lo que la justicia requiere de ella y los logros críticos de su propia vida. No considerará que su vida es menos exitosa si, a pesar de sus propios esfuerzos, su comunidad acepta una marcada desigualdad económica, si mantiene formas de discriminación racial o semejantes, o limitaciones injustas a la libertad individual»<sup>39</sup>.

Hemos visto que en una sociedad injusta no debe esperarse que el ciudadano Rawlsiano actúe del modo en que DWORKIN señala aquí. Lo que ahora quiero destacar es que la persona que asume una ética del desafío tampoco considerará que su vida sea menos exitosa en una comunidad que permita grandes desigualdades económicas o dé lugar a la discriminación racial.

DWORKIN, al admitir que una comunidad verdadera puede ser injusta, permite entender que ciudadanos integrados estén dispuestos a luchar con el objetivo de revertir las injusticias presentes. Efectivamente, en una comunidad verdadera los ciudadanos, en virtud de la ética del desafío que abrazan, tienen razones para sentirse afectados personalmente por las injusticias que tal comunidad permite. La justicia es una condición necesaria para que puedan diseñar y perseguir su mayor desafío.

Ahora bien, que una verdadera comunidad pueda admitir injusticias en su seno no quiere decir que sea compatible con cualquier tipo y grado de injusticias. Una cosa es que la comunidad esté entendiendo de un modo erróneo la igualdad, y otro que asuma una abierta defensa de la desigualdad y los privilegios. Las condiciones para que una comunidad sea una verdadera comunidad ponen límites al tipo y grado de injusticias que pueden darse en ella. El propio DWORKIN nos ofrece un ejemplo que ilustra este punto. Tomemos una cultura en la que se considera que el padre debe elegir los cónyuges para sus hijas, pero no para sus hijos. La pregunta es: ¿una familia que adopta tal regla es una verdadera comunidad?

Según DWORKIN, tenemos que ver si las cuatro condiciones mencionadas más arriba se cumplen. Si los miembros de la familia aceptan la igualdad de los sexos, pero sinceramente entienden que una preocupación equitativa exige un comportamiento paternalista hacia las mujeres, entonces podrá considerarse injusto este aspecto de la institución familiar, pero las mujeres no necesitan dejar de sentirse integradas a tal comunidad. Es más,

«una hija que se casa en contra de los deseos de su padre tiene, en esta versión de la historia, algo de qué lamentarse. Le debe al menos una explicación, y quizá una discul-

<sup>38</sup> DWORKIN, 1989: 179.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 178.

pa, y debería esforzarse de otras maneras por mantener su condición de miembro de la comunidad, a la que, en otros casos, tiene el deber de honrar»<sup>40</sup>.

Pero si el comportamiento paternalista se debe a que se considera menos valiosas a las mujeres, entonces «la asociación no es genuina, y no emanan de ella responsabilidades asociativas de ningún tipo»<sup>41</sup>.

En el caso de las comunidades políticas, DWORKIN destaca que la discriminación racial es un ejemplo de injusticia severa y profunda que hace que toda comunidad que la ejerza sea incapaz de transformarse en una verdadera comunidad<sup>42</sup>. Pero si esto es así, entonces se cae la anterior pretensión de DWORKIN, sostenida en «La comunidad liberal», de diferenciar al republicano de aquel ciudadano que se guía por su sentido de la justicia, en el sentido de que este último «[n]o considerará que su vida es menos exitosa si, a pesar de sus propios esfuerzos, su comunidad acepta una marcada desigualdad económica, si mantiene formas de discriminación racial o semejantes, o limitaciones injustas a la libertad individual»<sup>43</sup>. La diferencia no se sostiene porque el ciudadano de DWORKIN tampoco puede considerar que su vida es menos exitosa si la comunidad es fuertemente desigualitaria, racista e irrespetuosa de libertades básicas. No puede pensar de ese modo porque sólo cabe que se sienta integrado si su comunidad es una verdadera comunidad, la cual tiene por condición de posibilidad el no sostener un grado profundo de injusticia.

Toda la fuerza del planteo de DWORKIN depende de que nos hallemos en una verdadera comunidad. Efectivamente, si tal es el caso, quienes sostengan una ética del desafío tal como nuestro autor la presenta, tendrán razones para preocuparse y luchar por la superación de las eventuales injusticias que se dan en su comunidad, puesto que las mismas afectan el propio proyecto personal.

Pero, ¿qué ocurre cuando habitamos una mera comunidad? ¿El ideal normativo de DWORKIN nos exige actuar de modo tal de lograr que la misma se transforme en una verdadera comunidad, en la que podamos vivir integradamente? Más precisamente, ¿la ética del desafío le otorga a su liberalismo igualitario fuerza categórica en sociedades abierta y profundamente injustas?

Si el Estado en el que me tocó nacer resulta ser uno con el que no puedo sentirme éticamente integrado, no tiene sentido que piense en la justicia como parámetro. Un gobierno que me reprime, que me hace llevar una vida de indigente o que es racista, hace que me sienta su enemigo, antes que responsable por su accionar. En tal contexto, ¿cómo debo pensar mi desafío?

La justicia, en el planteo de DWORKIN, sólo tiene lugar al interior de una verdadera comunidad. No nos preguntamos si tenemos los recursos que nos corresponden en justicia en relación a los habitantes de un país que no es el nuestro. Y esto es así porque no somos ciudadanos del mismo. Pero así como no somos ciudadanos de cualquier país, tampoco lo somos de un país en el que vivimos pero que no nos reconoce como miem-

<sup>40</sup> DWORKIN, 1986, p. 205 (la traducción es mía).

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 204 (la traducción es mía).

<sup>42</sup> *Vid.* DWORKIN, 1986, p. 204.

<sup>43</sup> DWORKIN, 1989, p. 178.

bros iguales. De modo que, cuando la injusticia de la comunidad en la que vivimos es profunda, ya no tiene sentido que nos preguntemos si contamos con los recursos que nos corresponden. No nos unen lazos de fraternidad que justifiquen preocuparnos por el monto específico de recursos que tenemos en relación a nuestros conciudadanos, como no lo tiene en relación a ciudadanos de países distintos al nuestro.

De modo que si vivimos en una sociedad profundamente injusta, los recursos ya no serán un parámetro normativo, sino una limitación, en el sentido de que cuanto más recursos poseamos, mejor será nuestro desafío<sup>44</sup>. Obsérvese que DWORKIN admite este punto incluso en una verdadera comunidad. Según él, «algún genio financiado por una fortuna injusta —Miguel Ángel, por los Medici— puede conseguir una vida mejor que cualquiera que viviera en un Estado más justo»<sup>45</sup>. Cuánto más podemos decir en una sociedad injusta, donde hacer uso de cualquier suma de recursos no conlleva el costo de abandonar las responsabilidades sociales propias de un ciudadano integrado. El ejemplo de Miguel Ángel nos indica que los recursos, cuando son un parámetro normativo, no son más que un parámetro blando, al punto que algunas personas pueden llegar, no sólo a no ver totalmente frustradas sus vidas en caso de que se viole el parámetro, sino a vivir mejor de lo que lo hubieran hecho sin la violación del parámetro. Si esto es así en una verdadera comunidad, cuánto menos nos afectará el poseer una suma enorme de recursos si vivimos en una mera comunidad, en donde la justicia no tiene lugar y los recursos sólo son limitaciones, en el sentido de que nuestro proyecto vendrá limitado por la cantidad de recursos que poseamos.

Por tanto, en este último tipo de sociedades la ética del desafío no nos orienta hacia un liberalismo igualitarista, sino a diseñar el mejor desafío que podamos realizar con los recursos que, suponemos, podremos obtener, sin consideración alguna por si su cantidad es justa o no, ya que la misma no es pertinente. En estas condiciones, entonces, nuevamente la propuesta política normativa pierde fuerza categórica.

La ética del desafío sólo nos guía hacia una sociedad liberal igualitarista si vivimos en una verdadera comunidad, pero no nos impulsa hacia la constitución de una verdadera comunidad. ¿Debería hacerlo o pedirle tal cosa es pedir demasiado? Podría pensarse que la exigencia es exagerada, si viviésemos en Estados que ya son una verdadera comunidad. Pero el siguiente pasaje de «La comunidad liberal» parece hacer referencia al actual terreno político, más bien que señalar un peligro que hoy se corre:

«Las personas que piensan en la justicia de manera no integrada, en el sentido de que consideran que deben comprometer sus intereses en beneficio de otros, mostrarán una tendencia a sospechar que aquellos que oponen resistencia a programas que de manera evidente exigen su sacrificio —puesto que rechazan la concepción de justicia sobre la cual se apoyan dichos programas— actúan a partir del sesgo del interés propio, sea deliberada o

---

<sup>44</sup> Esto, en virtud de que DWORKIN entiende que una mayor cantidad de recursos permite un reto más interesante, más valioso, más excitante, etc., «del mismo modo que alguien que juega al ajedrez tiene una oportunidad más valiosa que alguien que juega al parchís» (1990a, p. 137).

<sup>45</sup> DWORKIN, 1990a, p. 141. Éste es, para DWORKIN, uno de esos casos excepcionales (como el de Mozart, ya mencionado) que muestran que, aun en ausencia de un parámetro normativo, algunos pueden llevar una vida muy buena; en este caso, una vida incluso mejor que la que hubiese llevado en una sociedad justa. DWORKIN equipara esta situación a la de un patinador que, habiendo tenido un traspie en su rutina, logra salir del paso con tal maestría que vuelve su actuación superior a la que hubiese sido su rutina perfecta.

inconscientemente. La discusión política degenerará en la sombría negociación que destruye el republicanismo cívico»<sup>46</sup>.

No es extraño, entonces, que nuestro autor afirme:

«Desde luego, todo esto es utópico. Escasamente, podemos esperar que una sociedad totalmente integrada llegue a realizarse. Pero en estos momentos estamos explorando la utopía, un ideal de comunidad que podemos definir, defender y hacia el cual tal vez podamos comenzar a encaminarnos, con la conciencia tranquila en términos morales y metafísicos»<sup>47</sup>.

Sin embargo, la pregunta que se mantiene es «¿Por qué debemos encaminarnos hacia tal ideal?».

El problema es que, si bien la concepción de buena vida se vincula con un ideal político, la buena sociedad sigue siendo, como en la posición de RAWLS, un mero marco para la primera, y el vínculo con este marco es lo suficientemente débil como para permitir que uno pueda realizarse aun sin él. No se trata de que la verdadera comunidad sea esencial para la ética del desafío, sino que, si vivimos en una verdadera comunidad, entonces la ética del desafío implica comprometerse con la persecución de la justicia dentro de la misma. Pero si no vivimos en una verdadera comunidad, no hay nada en la ética del desafío que nos impulse a generarla. De modo que vivir en una comunidad justa o perseguir su consecución no son elementos esenciales de tal concepción de la vida buena. Y siendo esto así, el liberalismo igualitarista de DWORKIN pierde la fuerza categórica que pretendía tener. De aquí que su propuesta sea utópica, y carezca de la capacidad de generar las motivaciones que permitan superar la *sombría negociación* que domina en la política contemporánea.

#### 4. CONCLUSIÓN

Como vimos, entonces, la ética del desafío no nos permite responder a nuestra cuestión, esto es, ¿de qué modo una teoría política normativa resulta capaz de motivar, a quienes acuerden con ella, a luchar por su puesta en práctica? Para poder responder a esta cuestión es necesario un vínculo diferente entre ética y política; planteado en los términos de DWORKIN, lo que se requeriría es un vínculo entre nuestra concepción de vida buena y los rasgos propios de una verdadera comunidad.

En conclusión, ni la posición de RAWLS ni la posición de DWORKIN nos ofrecen argumentos que nos empujen a participar en el terreno político con el objeto de promover las medidas que deriven en la consolidación de una sociedad justa. Los esfuerzos por demostrar el vínculo entre la ética y las sociedades justas no alcanzan para exigir que aun en sociedades injustas actuemos a favor de los principios de justicia. Posiblemente muchos ciudadanos honestos de sociedades injustas hacen, consciente o inconscientemente, un planteo similar. Si bien admiten que ciertas situaciones son abiertamente injustas, no consideran exigible un compromiso político que arriesgue sus logros personales, si tal compromiso tiene escasas o nulas perspectivas de éxito.

<sup>46</sup> DWORKIN, 1989, pp. 179-180.

<sup>47</sup> DWORKIN, 1989, p. 180.

Pero tal enfoque debe llamarnos la atención sobre la teoría que estamos sosteniendo. Si las sociedades fuesen justas, quizá uno podría dejar en el olvido el problema de la fuerza categórica. Pero dado que prácticamente todas las sociedades políticas continúan siendo fuertemente injustas, la postulación de teorías que nos permiten denunciar la injusticia, pero que no nos dan razones para enfrentarlas, parecen adolecer de un grave defecto. De aquí que parezca necesario seguir reflexionando sobre el vínculo entre ética y política, no ya para demostrar que una sociedad política justa generaría las motivaciones ciudadanas necesarias para su sostenimiento, sino para establecer un vínculo entre concepción de vida buena y la participación política a favor de una sociedad justa<sup>48</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

- BARRY, B., 1995: «John Rawls and the Search for Stability», *Ethics*, 105: 874-915.
- BURLEY, J. (ed.), 2004: *Dworkin and his Critics: with Replies by Dworkin*, Oxford, Blackwell.
- DAGUERRE, M., 2005: «Entre el humanismo cívico y el liberalismo de izquierda», *Isegoría*, 33: 249-261.
- 2008: *Participación política y vida buena*, Tesis doctoral, Universidad de Barcelona.
- DWORKIN, R., 1986: *Law's Empire*, Cambridge, Harvard University Press.
- 1989: «Liberal Community», *California Law Review*, vol. 77 (núm. 3): 479-509 (trad. cast.: *La comunidad liberal*, Santafé de Bogotá, Universidad de los Andes, Siglo del Hombre Editores, 1996).
- 1990a: *Foundations of Liberal Equality*, Salt Lake City, University of Utah Press (trad. cast.: *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993).
- 1990b: «Equality, Democracy, and Constitution: We the People in Court», *Alberta Law Review*, vol. xxviii (núm. 2): 324-346.
- 1995: «Constitutionalism and Democracy», *European Journal of Philosophy*, 3 (1): 2-11.
- 2004: «Ronald Dworkin Replies», en J. BURLEY (ed.), 2004.
- ELSTER, J., 1997: *Economics*, Barcelona, Gedisa.
- GREEN, L., 2004: «Associative Obligations and the State», en J. BURLEY (ed.), 2004.
- HILL, T. Jr., 2000: *Respect, Pluralism, and Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- RAWLS, J., 1993: *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996).
- 1999: *A Theory of Justice. Revised Edition*, Cambridge, Harvard University Press.
- 2001: *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona, Paidós.

<sup>48</sup> Sugiero un modo de hacer esto en DAGUERRE, 2005, y desarrollo la propuesta en DAGUERRE, 2008.